

„Der Schmerz war, der er war“.
Tortura y teorización del dolor en Jean Améry*
„Der Schmerz war, der er war“.
Torture and Theorizing of Pain in Jean Améry

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ

Universidad de Murcia

RESUMEN. Jean Améry, superviviente de la Shoá, experimentará durante dos décadas la clausura de la palabra, como consecuencia traumática de la violencia y la tortura padecidas. Desde mediados de los años sesenta hasta su muerte, Améry se ocupará ensayística y literariamente de la destrucción infligida a él. Su empresa narrativa será el esfuerzo titánico por subvertir el “*topos* de inaplicabilidad”, asociado con el recuerdo del dolor extremo, determinante para su condición de víctima, mediante la palabra. Una palabra capaz de devolverle –siempre de modo parcial y subsidiario– la condición de sujeto. Sin embargo, la experiencia del dolor será inaprehensible, subsumida por el tiempo en la etérea forma de una abstracción. La memoria se revela a Améry como incapaz frente a la substancia del dolor, tan solo asequible a recurrentes escenas de penosa claridad para la visión.

ABSTRACT. Jean Améry, survivor of the Shoah, will be unable for two decades to theorize his experience, as a traumatic consequence of the violence and torture suffered. From the mid-sixties until his death, Améry will deal in essays and literarily with the destruction inflicted on him. Its narrative task will be the titanic effort to subvert the impossibility, associated with the memory of extreme pain, determinant for its victim status, through the word. A word capable of returning you –always in a partial and subsidiary way– the condition of subject. However, the experience of pain will be intangible, subsumed by time in the ethereal form of an abstraction. Memory is revealed in Améry as incapable against the substance of pain, only accessible to recurrent scenes of painful clarity for vision.

Palabras clave: Jean Améry; dolor; cuerpo; representación; víctima; *otro*; tortura.

Key words: Jean Améry; Pain; Body; Representation; Victim; *Other*; Torture.

* joselirola1968@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8569-1290>.

1. Introducción. La víctima y la representación del mundo

En julio de 1965, Theodor W. Adorno lee en *Merkur* el ensayo “Die Tortur” del novelista y pensador de origen austriaco Jean Améry (1912-1978), encontrándolo “intensamente verdadero”.¹ Da fe de esta valoración positiva el que pocas semanas después incluyera una referencia elogiosa del texto en la conferencia “Metafísica y muerte después de Auschwitz”, incorporada ese mismo año a *Metaphysik. Begriff und Probleme*. En la lectura catorce de esta obra, en el contexto de su reflexión sobre la ruptura de la compatibilidad tradicional entre el pensamiento metafísico y la experiencia intramundana, Adorno destaca la insuficiencia de recursos del lenguaje para expresar el sentido cualitativo de la muerte totalitaria. Prueba decisiva de la necesidad de comprender la muerte y la violencia en términos materiales es que el nazismo ha mostrado que algo incluso peor que la muerte puede ser temido. En este sentido, Adorno llama la atención sobre un ensayo acerca de la tortura de un autor totalmente desconocido para él. A pesar de que su eje filosófico vertebrador, el existencialismo, no está en conformidad con sus puntos de vista, en “el ensayo el autor realiza admirablemente una plasmación del núcleo de las experiencias provocadas por la tortura”. Estas experiencias sobre las que reflexiona Améry son para él un ejemplo de cómo la muerte, en la forma que ha asumido después de Auschwitz, ya no concuerda con la vida de ningún individuo, “toda épica y toda sabiduría existencial ligada a la muerte ha desaparecido”.²

A partir de aquí, un interesante –y frustrante– intercambio epistolar, que tiene como nexo al filósofo Ernst Fischer, pondrá indirectamente en relación a Jean Améry y a Theodor Adorno. Durante tres años se sucederán los intentos de comunicación por parte de Adorno, las críticas furibundas de Améry a la dialéctica adorniana, las mediaciones de Fischer y los propósitos de enmienda de Améry nunca materializados.³ En cualquier caso, lo cierto es que ya antes de la publicación por parte de Améry de sus reflexiones críticas sobre Adorno, en la última versión impresa de las “Meditaciones sobre la metafísica”, de la *Dialéctica Negativa* (1966), el nombre de Améry y cualquier referencia a su ensayo habían sido eliminados, a pesar de que las reflexiones en ese lugar sobre *das perennierende Leiden* están inspiradas claramente en “Die Tortur”. Adorno retoma allí el tema de la destrucción en el pensamiento metafísico especulativo del fundamento que lo compatibilizaba con la experiencia. La desnaturalización de la muerte operada por el nacionalsocialismo, “la confirmación en Auschwitz del filosofema de la identidad pura como la muerte”, convierte en superflua la vida de todo individuo a merced de la historia: fungible y reemplazable tanto en su libertad formal, como cuando se halla sometida a la tortura más brutal. En un mundo regido por la lógica del provecho individual, el individuo cuya mismidad ha devenido indiferencia se enfrenta con “lo más espantoso”, con el abandono absoluto. Así que, “tiene tanto derecho a la expresión el *sufrimiento perenne* como el martirizado a aullar”.⁴

Jean Améry mantendrá una postura crítica implacable frente a la filosofía adorniana, frente a las supuestas limitaciones y

mistificaciones que cree reconocer en ella, intentando poner al descubierto la, según él, “banalidad” de sus “piruetas dialécticas”. Ningún concepto es inocente en Améry y, por supuesto, tampoco lo es este de “banalidad”. En “Jargon der Dialektik”, cuyo título es una irónica réplica al adorniano *Jargon der Eigentlichkeit*, Améry expresa el deseo de aplicar una “cura positivista” a la banalidad de la jerga adorniana, a su falta de coraje para llamar a las víctimas “víctimas” y a los perpetradores “delincuentes”.⁵ Los juegos del lenguaje dialéctico oscurecen y terminan ocultando el conocimiento del mundo, provocando lo que Améry llama “Allüre des Denkens”, el “encanto” del pensamiento dialéctico, la conversión del término “dialéctica” en una “pseudomagischen Schlüsselwort”,⁶ una clave útil y versátil para tornar en inteligente y profundo cualquier escrito, un pensamiento transformado por su tendencia mistagógica en una jerga deformante.

Jean Améry frente a Theodor W. Adorno. Ambos judíos, la víctima particular se rebela frente a la experiencia teórica general. Améry polemiza con Adorno por su condición de víctima individual, por su existencia como víctima. Es la reacción del individuo frente a la abstracción filosófica.⁷ Lo existencial particular, la descripción subjetiva de la condición de víctima, la confesión y la meditación, es el objetivo de Améry; lo universal dialéctico, la búsqueda de la comprensión de por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estadio verdaderamente humano, se hunde en un singular y novedoso género de barbarie, es el de Adorno. El conflicto no resuelto con el pasado frente al desarrollo objetivo del pre-

sente. La distancia que media entre Améry y Adorno está marcada por la subjetividad con la que el otrora Hans Mayer se enfrenta a su condición de víctima. La tortura padecida en Breendonk y su experiencia concentracionaria en Auschwitz generarán inevitablemente en él la lógica variación del objeto del conocimiento crítico que acompaña a la representación victimaria del mundo.

2. La gran bacanal del cuerpo

“Quien visitara Bélgica como turista, podría ir a parar por casualidad a Fort Breendonk, situado a mitad de camino entre Bruselas y Amberes”. De este modo inocuo y tangencial, con una prosa que evoca las antiguas guías Baedeker, inicia Jean Améry su ensayo “Die Tortur”. Fort Breendonk fue durante la ocupación alemana un *Auffanglager* (“campo de recogida”), eufemismo con el que la *Lingua Tertii Imperii* denominaba a los centros especiales de detención para los “enemigos del Reich”. La fortaleza, construida a principios del pasado siglo, doblemente rendida a los alemanes en 1914 y 1940, es en la actualidad Museo nacional y monumento a la Resistencia belga. Pero Breendonk es, además, para Jean Améry el escenario que guarda en su interior el recuerdo personal de la tortura que padeció: “el acontecimiento más atroz que un ser humano puede conservar en su interior”.⁸ W. G. Sebald capta con enorme intuición, en su sorprendente novela *Austerlitz*, las modulaciones del lenguaje de Améry en su progresiva aproximación al núcleo del drama desarrollado en el interior del pequeño campo de detención.⁹ Al entrar en el edificio se accede a un espacio utilizado

por los hombres de las SS como despacho. La atroz máxima de Buchenwald, *Jedem das Seine*, suscita un aforismo de humor negro a Améry: “Despacho. Cada uno despachaba sus asuntos, y el suyo era el asesinato”.¹⁰ A partir de aquí, corredores lúgubres, sótanos húmedos débilmente iluminados, celdas aisladas tras gruesas puertas de madera, que conducen hacia las profundidades de la prisión. El interior de Breendonk es de una oscuridad opresiva. Y en lo profundo del mismo, al fondo del todo, tras un laberinto de puertas, una cámara abovedada y aislada, donde se hallan dispersos instrumentos de hierro. Allí, recuerda Améry, en esa recóndita celda, “pude la tortura”.¹¹

“Die Tortur” tiene un antecedente en el fragmento de 1945 “Die Festung Derloven”, texto donde se describe minuciosamente la historia de su detención y de su tortura. Améry acaba de regresar a Bélgica tras su liberación y tiene en mente el proyecto de una obra de ficción, *Die Dornenkrone der liebe*, inspirada en su experiencia concentracionaria. En última instancia, “Die Festung Derloven” será el único capítulo desarrollado del proyecto inicial.¹² El protagonista de la novela es Eugen Althager, alter ego de Jean Améry, un personaje gestado en el imaginario del escritor diez años antes, como protagonista de la novela inacabada *Die Schiffbrüchigen*. Althager ya no es el náutico que va a la deriva en una sociedad en disolución, sino un judío que ha sobrevivido a Auschwitz y, por encima de todo, a la tortura. A medio camino entre el héroe y el fracasado, este personaje a la vez íntegro y vacío, capaz de engañar a sus verdugos y de no denunciar a sus camaradas,

este hombre torturado y superviviente, trata de representar “el triunfo absoluto del espíritu sobre la materia”.¹³ Este intento temprano de abordar desde la ficción la memoria de unos hechos recientes estará desde el principio condenado al fracaso. La tensión entre el trauma aún fresco en la memoria, la urgencia por canalizar sus contenidos constitutivos y la búsqueda de la forma representacional de los mismos adecuada, no podrá ser resuelta. Tendrán que pasar veinte años para que Améry encuentre en su muy personal escritura simbiótica, donde confluyen la novela, el ensayo y la meditación, la forma expresiva desde la que representar el cúmulo de sus experiencias y liberar/formular –solo en parte– la memoria de las mismas.¹⁴ La comparación entre el ensayo “Die Tortur” y “Die Festung Derloven” muestra el tránsito desde una descripción minuciosa de hechos, realizada en tercera persona, a la parquedad y la circunspección de un lenguaje en primera persona en el que los hechos descritos son extremadamente sucintos; un itinerario en pos de la adecuación representativa de la memoria del dolor padecido.¹⁵ Althager será sometido a la misma tortura que Améry relatará veinte años después. Y, sin embargo, “allí, ese 23 de julio de 1943”, en el Fort Breendonk de Althager, descrito con profusión de detalles en su cualidad de complejo penitenciario represor, se producirá una tortura cuyo dolor caerá de una referencialidad apropiada:

Se sacudió y se quebró; sintió en los hombros un dolor extraordinario, asesino, totalmente inconcebible, que apenas era palpable. Difícil de sentir, de-

cimos, porque E. A. intentó en vano recordar este dolor después.¹⁶

El manuscrito de “Die Festum Derloven” da cuenta de la lucha sostenida por Améry en su intento de representar su propio drama. La escritura vacilante y las múltiples eliminaciones en el texto revelan las dificultades de su formulación. En último término, para Althager, las celebraciones por el fin de la guerra, el conocimiento público de las atrocidades nazis y su difusión en los noticiarios de los cines de todo el mundo, despojan de substancia y trivializan un dolor que le es arrancado para convertirlo, en un breve lapso de tiempo, en una experiencia colectiva gastada en su consumo. La víctima es condenada a un nuevo sufrimiento, este paradójico, que podríamos caracterizar como de desapropiación de su padecimiento original y cuya consecuencia será la imposibilidad de resolución de sus vivencias traumáticas:

El conocimiento y el tiempo de los mismos le habían sido arrebatados por los noticiarios del cine, que mostraban a un público horrorizado las abominaciones en forma de introducción a un agradable largometraje, por los artículos de periódicos, por innumerables libros infernales [...] En realidad, era el destino de las masas lo que había experimentado allí, el destino del reportaje, caracterizado por los llamados sentimientos elementales, el hambre, el frío, el dolor, un destino tan impersonal, tan típico que tenía que ser indiferente.¹⁷

¿Puede la memoria alimentar la representación del dolor? Más allá de las cate-

gorías convencionales de culpa, expiación y venganza, Améry como víctima de la violencia experimentará durante dos décadas la clausura de la palabra, tal como remarca al final del ensayo “An den Grenzen des Geistes”, por mor de una realidad impuesta de forma totalitaria. Una palabra que, para él, “ha muerto hace mucho tiempo, y ni siquiera nos ha quedado la sensación de que fuera menester lamentarnos por su pérdida”.¹⁸ Posteriormente, desde mediados de los años sesenta hasta su muerte, Améry se ocupará literariamente de la destrucción infligida a él y a los que padecieron como él. Su empresa narrativa será el esfuerzo titánico por subvertir ese “*topos* de inaplicabilidad”,¹⁹ asociado con el recuerdo de un dolor inmenso, determinante para su condición de víctima, mediante la palabra. Una palabra capaz de devolverle –siempre de modo parcial y subsidiario– la condición de sujeto, la única que permitirá a Hans Mayer sobrevivir a la supervivencia.

Resulta curioso que al “tomar” por fin la palabra, abordando filosóficamente la tortura, Améry evite cualquier referencia explícita a Jean Paul Sartre –el maestro al que ha seguido, “en silencio a lo largo de un cuarto de siglo, vigilante y crítico amoroso, con reverencia”²⁰– y a sus reflexiones sobre la cuestión. Sin embargo “Die Tortur” es una confrontación directa, de principio a fin, con Sartre y con lo que representa su conocida afirmación en *El ser y la nada* de que “ni siquiera la tortura nos desposee de nuestra libertad: libremente cedemos a ella”.²¹ En la concepción sartriana, donde la evidencia de la opresión hace evidente la libertad, la autoconciencia de esa misma libertad es el fin de los

perpetradores y de sus jerarquías de opresión, tal como se ensalza en *Las moscas*. Allí Orestes, el hombre libre, al optar por su libertad opta por la de todos.²² Incluso bajo las condiciones infernales de la tortura, donde el poder ser materializa al desnudo, se filtra un hilo de libertad. Así, al analizar el sadismo, Sartre advierte que el momento del placer para el verdugo es aquel en el que la víctima reniega o se humilla. Un acto este “siempre libre”, “producción espontánea”, en el que la víctima “ha decidido en qué momento el dolor se tornaba insoportable”, una visión de la libertad en la que su prueba es el remordimiento.²³ Améry, víctima de la tortura, escudriña sus resentimientos, no sus remordimientos. Resentimiento contra los perpetradores e imputación, también, a la posibilidad de una filosofía del sujeto, en la era del nacionalsocialismo, que juzga la situación de las víctimas de la violencia teniendo como límite de su empatía la tortura nunca padecida.²⁴

Los detalles de la detención y del primer interrogatorio al miembro de la resistencia Hans Mayer, preparan en “Die Tortur” al lector para un intento de comprensión vicaria del dolor. El relato del primer golpe es el testimonio de la entrada en una dimensión que desborda esa falsa realidad a la que llamamos “cotidianidad”, una confrontación con la “verdadera realidad”.²⁵ Práctica convencional (1965) para Améry en muchos lugares del mundo, ello no es óbice para ocultar un hecho transcendental que se deriva de ella, y aún más transcendental en el caso de su propia experiencia: “el primer golpe hace consciente al prisionero de su desamparo [...] provoca la pérdida de algo que podría lla-

marse *confianza en el mundo*”.²⁶ La acción del torturador, su impunidad, la imposibilidad de defensa de la víctima y, por extensión, de cualquier tipo de reciprocidad, destruida ya toda confianza, se transforma en “una forma de aniquilación total de la existencia”.²⁷ Dado que las fronteras del cuerpo son las del espíritu y que la epidermis nos protege del mundo exterior, la laceración de esa frontera condena a la víctima a la intemperancia y al naufragio.

El “primer golpe” despierta al prisionero del sueño de las “posibilidades” y le hace darse de frente con su propio desamparo. Es el germen del torrente de calamidades que van a comenzar a padecerse a continuación, y para las que ya nunca más habrá descanso. Está condena subvierte el valor que ciertos humanistas conceden a la dignidad humana y que a los ojos de Améry no significa gran cosa, ya que mistifica las experiencias, les resta autenticidad, implantando una clausura discursiva de índole metafísica:

No se ha dicho gran cosa, cuando alguien que jamás ha sufrido una paliza asevera con énfasis ético-patético que con el primer golpe se pierde la dignidad humana. He de confesar que no sé exactamente qué es la dignidad humana.²⁸

Améry se muestra irónico ante la pretensión de la filosofía moderna de fundamentar la moral desde un concepto que resulta bello e inútil para aquel que más lo necesita.²⁹ Posteriormente, y aún dentro de esta visión crítica, matizará el concepto de *dignidad*, afirmando que su significación básica es “derecho a la vida”.³⁰ La violen-

cia física acaba con un contrato establecido entre el individuo y los otros, entre el *yo* y el *mundo* externo, el cual garantiza la seguridad en la participación de una instancia cosmológica unificadora, en la certeza de que “las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo”,³¹ siendo sólo así posible garantizar la identidad del sujeto, integrado en las convenciones comunitarias del nosotros. Es parte de la condición psíquica y social de la víctima que no pueda recibir compensación por lo que se le hizo. La historia aún procesa a través de esa identidad percibida como no-identidad, condicionada y caracterizada por la acción de la fuerza bruta. Víctima una vez, víctima para siempre. Veintidós años después, escribe Améry:

Todavía me balanceo, con los brazos dislocados, jadeo y me auto-inculpo. No hay ninguna represión ¿Se puede reprimir una quemadura? Podemos recurrir a la cirugía estética, pero el implante de epidermis no nos restituye aquella piel en la que un ser humano puede sentirse a gusto.³²

“Die Tortur” resalta sin lugar a dudas el triunfo de la materia sobre el espíritu, de la nuda corporalidad capaz de anular en un instante, por el maltrato que la acompaña y su cosificación, siglos de tradición filosófica. El tono de la narración de la propia tortura en sí logra el que la naturaleza de la ubicación de la cámara donde va a ser perpetrada y los accesorios que sirven a tal efecto se vuelva autónomos, hablen por sí mismos sin necesidad de más comentarios.³³ El análisis de la tortura es imposible sin la descripción “objetiva” de aque-

llo que sucedió, una descripción que se autoexige la concisión como divisa. En esta fenomenología del maltrato físico las descripciones se solapan con reflexiones plagadas de conocimiento empírico: “El golpe actúa como su propia anestesia”.³⁴ Imposible resulta, en cambio, todo intento de describir el dolor que le ha sido infligido; no es más que un desesperado juego de metáforas, ya que “el dolor era el que era”. Los límites del cuerpo son los límites del lenguaje.³⁵ Lo cualitativo de las sensaciones es, más allá de las esferas del lenguaje, “incomparable e indescriptible”, ya que quien quisiera compartir su dolor físico con los otros “se vería forzado a infligirlo y por tanto a tornarse él mismo un verdugo”.³⁶

Desbordado el marco del *cómo* para la comunicación verbal, señala Améry la factibilidad de un *qué* aproximativo sobre la consistencia del dolor infligido en la tortura. Amplificación transgresora de la mera violencia policial, su esencia descansa en la violación de los límites del yo por medio del otro que opera, y que hace percibir al torturado su cuerpo como una “forma total de auto-negación”. Transformado en carne, el torturado es “sólo cuerpo y nada más”. Améry trae a colación las reflexiones de Thomas Mann en *La montaña mágica* sobre la supremacía de la fisicidad en la apropiación del cuerpo por el dolor, para afirmar que “la tortura es la más espantosa de las bacanales del cuerpo”.³⁷ Como exaltación de la corporalidad, el dolor padecido por el torturado abre un camino lógico hacia la muerte. La tortura, al operar la conversión absoluta del yo en cuerpo, libera a la muerte como destino de sus contradicciones e introduce

al ser humano torturado en la experiencia de “su propio cese”. Un elemento decisivo en la comprensión del punto de vista de Améry sobre la tortura emerge en este punto. Su análisis, que ansía un cierto grado de objetividad y una comunicabilidad lo más amplia posible, tocado, sin embargo, por la paradoja de la propia imposibilidad de este esfuerzo, deriva inevitablemente hacia una fuga de la *realitas objetiva*. La raíz —o la disculpa, si se quiere— de esta limitación se halla en el carácter irreductiblemente *personal* de la experiencia confrontada. A la tortura se le puede aplicar la clásica definición teológica de sacramento: posee un carácter indeleble, *character indelebilis*, y, en consecuencia, imprime carácter a aquel que lo ha recibido. “Quien ha sido torturado permanece como tal”.³⁸ Esta huella indeleble, afirma Améry, no deja rastros objetivos susceptibles de análisis. Tampoco puede ser comprendida, en su caso, como el residuo psicopatológico de un trauma insuperable —por más que ese trauma exista—, pero, sin embargo, su residuo sí es un constante estímulo para la valoración ética y metafísica.

La experiencia del dolor es inaprehensible, el tiempo la subsume en la etérea forma de una abstracción. Los únicos puntos estables que abastecen de material a la memoria son recurrentes escenas de penosa claridad para la visión.³⁹ La concisa y estremecedora descripción que es el núcleo sobre el que se vertebra esta aproximación al dolor:

Del techo abovedado del búnker colgaba una cadena que corría en una polea, de cuya extremidad pendía un pe-

sado gancho de hierro balanceante. Se me condujo hasta el aparato. El gancho estaba sujeto a la cadena, que esposaba mis manos tras mis espaldas. Entonces se elevó la cadena junto con mi cuerpo hasta quedar suspendido aproximadamente a un metro de altura del suelo [...] Oí entonces un crujido y una fractura en mis espaldas que mi cuerpo no ha olvidado hasta hoy, caí al vacío y me encontré colgado de los brazos dislocados, levantados bruscamente por detrás. Tortura, del latín *torquere*, luxar, dislocar: ¡Toda una lección práctica de etimología!⁴⁰

3. Resistencia y sumisión

Jean Améry no acepta comparaciones. Cualquier experiencia de tortura es incomparable con la tortura hitleriana. Y lo es, más allá de toda vivencia personal, por la pura y ontológica consubstancialidad de ésta. Incomparable, también, con la excepcional experiencia padecida y narrada por Henri Alleg en una obra ya clásica, y cuyo prefacio de Sartre es también una referencia esencial al respecto. En *La question* (1958), el periodista franco-argelino de origen judío y miembro del PCF, director del diario *Alger républicain*, relata las torturas que sufrió durante un mes en el centro secreto de detención de las fuerzas expedicionarias francesas en el barrio residencial de El Bihar en Argel. Una tortura cuya finalidad aparente era la delación de otros miembros del Partido opuestos a la guerra. Améry, que cita la obra de Alleg junto a otras referencias fundamentales en francés sobre el tema de aquel momento (Alec Mellor, Pierre-Henri Simon,

Vialatoux) califica *La question* como “un libro terriblemente preciso y sobrio”, la crónica de un testigo que registra el horror “con laconismo y sin efectismo”.⁴¹ Una sobriedad en el tono que, aunque no distante de la circunspección desplegada por Améry en “Die Tortur”, esconde una más que esencial diferencia cuya raíz es de naturaleza ético-política y que se manifiesta tanto en la caracterización de la víctima como en el testimonio que esta, convertida en testigo, transmite al mundo.

Desde un punto de partida común, los testimonios de la tortura sufrida por Améry y Alleg bifurcan sus respectivos caminos. La antesala del suplicio no puede ser más similar tanto en Breendonk como en El Bihar. El infame “teniente” (“Obers-turmführer”) Praust, “especialista en torturas” tiene su émulo en el teniente de paracaidistas André Charbonier, del cual Alleg recuerda que, “desde el momento en que entró en la habitación, supe lo que me esperaba”.⁴² Alleg se halla preso en un “centro de selección”, un eufemismo este también perverso, pero, sin lugar a dudas, más apropiado semánticamente para designar un centro de interrogatorios bajo tortura que el cosificador y atroz “campo de recogida” (*Auffanglager*) nazi. La distancia que separa ambos testimonios viene mediada por el alcance de lo “universal” que trasciende a los mismos. La idea de una praxis universal de la tortura, de la universalidad tanto del torturador como de la víctima, es consubstancial al testimonio de Alleg. El paracaidista que maltrata su cuerpo le grita que va a hablar, porque “¡todo el mundo tiene que hablar aquí!”. Y a continuación le espeta: “Hicimos la guerra en Indochina y hemos

aprendido a conocerles a ustedes. ¡Esta es la Gestapo! ¡Y tú sabes lo que es la Gestapo!”⁴³ En medio de extenuantes suplicios, Alleg se yergue como un héroe al que cada golpe anonada, pero a la vez fortalece en su determinación de no ceder y delatar. Siempre es dueño de sí, excepto en aquellos momentos en el que los sufrimientos le hacen perder la consciencia. Exhibe una dignidad que en el relato se expresa con la gallardía propia de los relatos de otro tiempo: “A pesar del embotamiento en que me debatía levanté la cabeza y me negué a mirar el agua para no brindar a esas bestias el espectáculo de mi sufrimiento”.⁴⁴ La sobriedad del relato no impide que la emotividad del recuerdo cercano de los hechos aporte a la historia expresiones pueriles que ensalzan la “resistencia” que allí se produce. “Ellos”, los presos políticos como Henri Alleg, son de otra pasta, son héroes, los cuales “hace diez o quince años que saben que no deben hablar si están detenidos. Y no hay nada que hacer para sacárselo de la cabeza”.⁴⁵ El hombre que afirma orgulloso “no hablé bajo las torturas”, no deviene *heimatloss*, no deja de “sentir el mundo como su hogar”. Sabe que no puede confundir a sus torturadores con “el gran pueblo de Francia”. Su testimonio va dirigido a sus compatriotas, a todos aquellos franceses que tengan a bien leerle, porque “es necesario que se sepa lo que en Argelia se hace en su nombre”.⁴⁶

El apátrida Hans Mayer no delató a sus compañeros, simplemente porque desconocía aquello que se le preguntaba, porque no era más que un insignificante engranaje de un grupo bien organizado y jerarquizado. No desea contar una historia ejem-

plar. Si no puede afirmar, como Sartre, ese “jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana”,⁴⁷ menos aún subcribiría la épica bienaventuranza sartreana que reza “dichosos aquellos que murieron sin haber tenido que preguntarse nunca: Hablaré si me arrancan las uñas”.⁴⁸ Con escasa autoindulgencia niega al lector cualquier posibilidad de asignarle el calificativo de “héroe”. Si hubiera conocido algo más que los alias de sus compañeros, reconoce, la tortura lo habría hecho hablar y delatar sin ningún género de duda, “y ahora pasaría por el cobarde que sin duda soy, y por el traidor que ya era potencialmente”.⁴⁹ Con el fin de justificar una afirmación de tal calado, las páginas finales de “Die Tortur” desarrollan una caracterización de la resistencia al dolor que tiene como objetivo remarcar la indiscernibilidad de los límites entre la “resistencia corporal” y la calificada como “resistencia moral”. A despecho de los arriesgados intentos de formulación de una fisiología de la resistencia al dolor, como el realizado por el famoso miembro del Collège de France y colaborador del régimen de Vichy, René Leriche,⁵⁰ basados en valoraciones empíricas diferenciales de difícil aceptación, Améry admite tan sólo un planteamiento preventivo de mínimos al respecto, que garantice la primacía de la subjetividad de la víctima sobre cualquier clase de limitación objetivista. El imperativo formulado en “Ressentiments” determina, en el fondo, todos los ensayos del volumen: “Was mir anliegt, das ist die Beschreibung der subjektiven Verfassung des Opfers”.⁵¹ La condición subjetiva de la víctima, de su dolor y de su resistencia al mismo, exige contener la curiosidad epis-

temológica —no en vano “el dolor era el que era”—, pero, sobre todo, contener dos tentaciones: el reduccionismo fisiológico, que podría terminar disculpando la cobardía física; el reduccionismo moral, que implica colocar al mismo nivel todo tipo de experiencias encarnadas por hombres y mujeres de naturaleza más diversa y de la más diversa procedencia.⁵²

4. *El otro absoluto*

En la comprensión retrospectiva de su tragedia y del *mal* padecido, el hombre torturado que busca la “claridad” y la “distinción” filosófica, rechaza que las vivencias retornadas por su memoria queden limitadas por un único y relativizador principio general: “No existe pues la banalidad del mal”.⁵³ Si bien es cierto que la tortura en el siglo XX carece de la fanática afinidad espiritual que antaño vinculaba al torturador con una fe determinada, en el análisis de los perpetradores nazis, entiendo Améry, debe ser abandonada cualquier consideración banal que asocie su praxis a esa “miseria pequeñoburguesa” de los funcionarios policiales del Tercer Reich. La antinómica comunión espiritual entre víctimas y verdugos, la “terrible y perversa comunión en la fe” que se operaba entre ambos en los procesos inquisitoriales,⁵⁴ ha sido substituida, en la época que nos ocupa, por la *otredad* absoluta del verdugo a ojos de la víctima de la tortura. No menos procedentes resultan también para Améry, las simplificaciones desde la psicopatología sexual sobre el sadismo sin restricción de los SS. Eran sádicos, sí, pero en el sentido originario del término, un sadismo entendido como “la visión de un mundo trastorna-

do”.⁵⁵ Améry, siguiendo los análisis de Georges Bataille,⁵⁶ ve al sadismo como la negación radical del otro, del principio social y del principio de realidad. La raíz del mal encarnado en el hitlerismo (si es posible esta metáfora teológica) estriba en su inconsciente irracionalidad ante el destino del mundo y del hombre. Ensimismados en la “autorrealización homicida”, a los funcionarios nazis les era indiferente la inviabilidad de un mundo en el que la tortura y el martirio triunfase, les era indiferente la destrucción del hombre y la conversión del mundo, en palabras de Joseph Roth, en “la filial del infierno en la tierra”, ya que todo ello no era sino el medio de realización de “su propia soberanía absoluta”.⁵⁷

A pesar de la más que evidente comunión lingüística, de la existencia de un eje filosófico común, entre Améry y el existencialismo sartriano en “Die Tortur”, estas concomitancias son desbordadas por el peso de la experiencia personal. En *L'être et le néant*, Sartre hace del torturador el símbolo de un odio a la humanidad satisfecho en la unicidad simbólica de cada sacrificio. El objetivo del sadismo allí descrito es la apropiación inmediata y la utilización del otro, un objetivo vano desde la óptica del placer ya que no goza solamente con la carne ajena, sino que, “en relación directa con esta carne goza de su propia no encarnación” goza de ser potencialidad, de poseer “una libertad frente a la libertad del otro cautivada por el dolor”.⁵⁸ La consecuencia fundamental sobre el tema que nos ocupa, en relación a la experiencia de Jean Améry, puede ser concretada por la distancia que separa la experiencia de la nuda corporalidad padecida por este en su

tortura y estas palabras de Sartre: “el sadismo no procura suprimir la libertad de aquel a quien tortura, sino obligarla a identificarse libremente con la carne torturada, por eso el momento del placer es, para el verdugo, aquel en que la víctima reniega o se humilla”.⁵⁹ En su caracterización del torturador, Améry tiene en mente a individuos concretos. Los sádicos tienen nombre y rostro, los conoció en Breendonk cuando fue torturado. Reacio a cualquier psicologismo, a limitar su análisis mediante una descripción minuciosa de la psique de sus maltratadores, prefiere indagar en la idiosincrasia que sustenta su actuación.⁶⁰ Sartre no estuvo en Breendonk ni en ningún lugar que se le pareciera; tampoco en Auschwitz, pero Améry sí. Y es por ello, que su visión de la tortura posee el peso de la experiencia de la aniquilación total, de la lógica premeditada en pos de una “solución final”.⁶¹ Un alma colectiva que debe ser aclarada en la determinación de su “culpa colectiva”.

La víctima cohabita con su verdugo, una “pareja enlazada que se hunde en la noche de la abyección”, afirma Sartre en “Una Victoria” al hablar del “verdugo que hay en todos”. La víctima y verdugo constituyen una misma imagen: “se trata de nuestra propia imagen”.⁶² Améry desmonta en “Die Tortur” esa sartriana “comunidad de dos libertades” en la destrucción de lo humano, evidenciando el abismo que media entre el agresor y la víctima. Esta distancia no es representativa de la humanidad, de hecho, es una negación completa de la humanidad.⁶³ El dolor padecido diluye todas las evidencias ontológicas y anula, en primera instancia, sus connotaciones morales. El *otro* se im-

pone de una manera tan abrumadora al reducir a pura carnalidad a su víctima que hasta logra la perversa mimetización de su yo en la agonía del sufrimiento victimario. El asombro ante la absoluta soberanía del otro, del verdugo sobre la víctima, ante el triunfo absoluto del señor de un infierno de tormento y aniquilación al que la víctima ha sido arrojada, aporta una clase muy especial de conocimiento relativizador: el asombro ante la insignificancia del alma o la inteligencia, pero, también, ante la propia insignificancia de un torturador cuya identidad se diluye cuando una parte de la anatomía humana que está siendo lacerada se convierte en el Todo.⁶⁴

“Es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo “cosas””.⁶⁵ El lector de Améry puede preguntarse, con razón, el porqué de la ausencia de referencias directas a la fenomenología de Merleau-Ponty no sólo en los ensayos incluidos en *Más allá de la culpa y la expiación*, sino también en *Re-vuelta y resignación* o en *Levantar la mano sobre uno mismo*. No es pretensión de este trabajo adentrarse en tal cuestión.⁶⁶ En cualquier caso, las páginas anteriores de “Die Tortur” muestran una relación más que evidente con la rehabilitación fenomenológica de la corporeidad subjetiva realizada por Merleau-Ponty a partir de *Phénoménologie de la perception*. Améry asume la imposibilidad del encuentro con ninguna clase de “yo transcendental”, un yo al que, afirma, no ha hallado ni tan siquiera en los momentos de mayor profundidad autorreflexiva de su existencia. Incluso en esos momentos, aquello que el individuo ama u odia con todas sus fuerzas es “ese pedazo de mundo que ha

hecho suyo saliendo de sí mismo”.⁶⁷ Somos nuestro cuerpo y el mundo “se hace” a través de esa corporalidad, pero, afirma, paradójicamente no lo poseemos, es “lo otro”, es “mundo exterior”, y sólo tomamos consciencia de él en la extrañeza y la enajenación absoluta del dolor y la disolución física.⁶⁸ “Mundo”, “lenguaje”, “cuerpo”, “hogar”, se presentan en la reflexión de Améry como pérdidas de un yo que no se hace sino a través de todas estas instancias. Si fenomenológicamente existimos a través de nuestra corporalidad, en un mundo de posibilidades de acción que son materialmente factibles, si la existencia del cuerpo permite a uno mismo el mundo, la situación de la víctima de la violencia extrema que reflexiona desde la distancia sobre su propio dolor es de una precariedad existencial absoluta. Así, la perspectiva fenomenológica permite una comprensión de la obra de Améry, fundamentada en la experiencia de la aniquilación física de un superviviente de Auschwitz.⁶⁹

Cuando se entra en el túnel del dolor infinito, del dolor extremando hasta un estado de insensibilidad que antecede a la vacuidad más absoluta, incluida la de la muerte, los conceptos superfluos demuestran su inconsistencia y su incapacidad explicativa. Y, tal como apuntábamos arriba, ningún concepto tan vacío para Améry frente a la tortura como el de *Banalität des Bösen*, producto, a su juicio, de una visión intelectual que no tuvo que confrontarse auténticamente con el *mal radical* porque pudo escapar muy pronto del Reich y que, por lo tanto, “sólo conocía al enemigo del hombre de oídas y lo observaba sólo a través de la jaula de cristal”.⁷⁰ Una censura

apasionada por parte de Jean Améry a las tesis esbozadas por Arendt en *Eichmann en Jerusalén*, condicionada por ese rasgo de irreductibilidad tan propio del autor, esa negatividad a cualquier contemporización frente al crimen que pueda abrir un pequeño resquicio desde el que se cuele una sombra de relativismo. Améry no puede aceptar la idea de que toda la humanidad en su conjunto está concernida por el genocidio nazi, no por su singularidad y crueldad –que, en cualquier caso, no se niega–, sino porque investigado en su esencia, encarnado en un hombre símbolo de toda su estructura de poder genocida, se descubre con frustración que su trasfondo es banal (“el mismo autoengaño y la misma estupidez y mentiras que impregnaban ahora la mentalidad de Eichmann”).⁷¹ A la víctima, el análisis de los hechos se le presenta de un modo muy diferente. La comprensión filosófica del mundo que tiene Améry, en tanto que víctima, rechaza tanto la abstracción fútil como esa socio-patología de la inconsciencia del mal. El mal no tiene por qué poseer una esencia ni proceder vicariamente del poder de un “hombre predominante” en el que se ha encarnado históricamente.⁷² El mal, y no el *Mal*, emerge como experiencia cuando se encarna, y lo hace de veras, revestido del *absoluto otro*, con un rostro y una identidad concreta: alguien que *tortura* a la víctima hasta hacerle ver la antesala de la muerte, hasta convertirlo en “carne y muerte”, en “presa de la muerte”, mientras aún vive.⁷³ Dos aspectos deben tenerse en cuenta en la reflexión que Améry realiza sobre la cuestión en “Die Tortur”. El primero tiene que ver con la idea de que la tortura era

esencial al nacionalsocialismo, que el Tercer Reich se realizó en *ella* en toda su plenitud. Frente a la idea sartriana de que, como “viruela que arrasa nuestra época”, la tortura es universal, siendo Hitler tan sólo un precursor,⁷⁴ sin embargo, pudiendo ciertamente remontarse a la noche de los tiempos, la tortura alcanzó su apoteosis en la Alemania nazi. Habitado el siglo XX a la práctica de la tortura, el nacionalsocialismo, vacío de ideas y plagado de pseudo-conceptos, fue el único sistema político del siglo XX que profesó como principio el dominio del anti-hombre. Torturaban para obtener información, por supuesto, pero sobre todo porque eran “verdugos”. Se servían de la tortura, pero, “con mayor fervor actuaban como sus siervos”; debían torturar, generar sufrimiento, para “ser grandes soportando el sufrimiento ajeno”.⁷⁵

En segundo lugar, por más que fuera cierto, tal como el propio Améry reconoce en “Ressentiments”, que los delitos imputados al nacionalsocialismo “ni siquiera para el ejecutor sometido al sistema normativo del Reich poseían una cualidad moral”,⁷⁶ la víctima siempre estará en posesión de la verdad moral de la violencia de la que ha sido objeto. Los criminales, Eichmann, el funcionario flamenco de las SS Wajs, el teniente y torturador Praust de Breendonk, bien pudieron desvincular sus acciones de sus respectivas conciencias, entendiéndolas tan solo como la objetivación de su voluntad. Sin embargo, una vez perpetradas sobre sus víctimas, sobre el otrora Hans Mayer, perdieron cualquier atisbo de inefabilidad. Allí donde se halle una víctima todo delito posee realidad moral para el criminal que

lo ha perpetrado; allí donde el criminal no se ve enfrentado a la verdad de su crimen, donde este imperativo victimario se convierte en reflexión elusiva, brotan la amoralidad y los *resentimientos*. Frente a este hecho, los conceptos “banal” y “totalitario” se transforman en no-significativos o en términos cuya referencialidad no está al alcance de la víctima. La praxis de la memoria opera en la víctima desde una subjetividad encarnada en un “cuerpo vivo” que fue torturado:

El señor teniente, que aquí representaba el papel de un especialista en torturas, se llamaba Praust: P-R-A-U-S-T. “Ahora pasa”, me dijo con voz firme y afable. Y a continuación me condujo por corredores iluminados por una luz tenue rosácea al búnker.⁷⁷

Améry destaca cómo al ser humano que ha padecido la tortura le es otorgado experimentar en breves ocasiones, al igual que otrora en su celda tras los interrogatorios, “la paz efímera que incita a la reflexión”.⁷⁸ Al “asombro” de los días de la prueba y el confinamiento, asombro de haber resistido, de poder seguir razonando como un ser humano, asombro, también entonces, ante el “extrañamiento” operado en él y que le permitió constatar cómo se había convertido ya en una de esas “víctimas extrañas” que antes contemplaba desde la distancia, a ese conocimiento pretérito aquilatado en la memoria, los años lo han transformado con la cualidad de una nueva sabiduría: “quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar. La ignominia de la destrucción no se puede cancelar”.⁷⁹ Jean

Améry, el hombre torturado, el judío superviviente de Auschwitz, no podrá zafarse nunca del dolor, un dolor psíquico, clavado profundamente en la conciencia. Experiencia de violencia en los límites de la condición humana, la inefabilidad de este acontecimiento adquirirá en Améry los rasgos de una trágica imposibilidad, metafísica, moral y lingüística: la existencia truncada de una víctima del martirio, “inerte a merced de la angustia”, a la que “ninguna ulterior comunicación humana puede compensar”.⁸⁰

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1998), *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Nachgelassene Schriften, Bd. 14, Berlin, Suhrkamp; (2005), *Dialéctica negativa*, Obra Completa, 6, Madrid, Akal.
- Alleg, H. (1958), *La tortura*, Buenos Aires, Ediciones del Pórtico.
- Améry, J. (1999), *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Valencia, Pre-Textos; (2001), *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos; (2006), *Años de andanzas nada magistrales*, Valencia, Pre-Textos; «Jargon der Dialektik», Werke, Band 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 2017; *Die Dornenkrone der liebe*, Werke, Band 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 2007; Vorwort zu *An-klagen. Schriften für Amnesty International*, Fiechtner, U. M.- Magiera, C. (eds.), Tübingen, Bernhard Brusch, 1977, 7-9.
- Arendt, H. (1999), *Eichmann en Jerusalén: estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.

- Bataille, G. (2000), *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus; (2007), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- Diner, D. (2012), «Verschobene Erinnerung. Jean Amérys *Die Tortur* wiedergelesen», en *Mittelweg* 36, 2, 22-28.
- Fackenheim, E. L. (1982), *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Nueva York, Schocken Books.
- Heidelberger-Leonard, I. (2004), *Jean Améry. Revolte in der Resignation*, Stuttgart, Klett-Cotta; Heidelberger-Leonard, I.-von der Lühe, I. (eds.), *Seiner Zeit voraus. Jean Améry – ein Klassiker der Zukunft?*, Göttingen, Wallstein, 2009.
- Lassmann, M., «Die Grenzen des Körpers, die Grenzen der Sprache. Jean Améry und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie», en Heidelberger-Leonard, I.-von der Lühe, I. (eds.), 91-101.
- Levinas, E. (1998), «Algunas reflexiones sobre el hitlerismo», en Beltrán, M.-Mardones, J. M.-Mate, R. (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras.
- Mate, R. (2003), *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1994), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Safranski, R. (2000), *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets.
- Sartre, J. P. (1960), *La república del silencio*, Buenos Aires, Losada; (2014), *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada; (1981), *Las moscas*, Madrid, Alianza-Losada.
- Scheit, G. (2006), «Dialektik und Erfahrung. Jean Améry, Theodor W. Adorno und der kategorische Imperativ nach Auschwitz», en Grigat, S. (ed.), *Feindaufklärung und Reeducation*, Freiburg, ça ira Verlag, 99-113; (2013) «Folter und Vernichtung», en Hewera, B.-Mettler, M. (eds.), *An den Grenzen des Geistes. Zum 100. Geburtstag von Jean Améry*, Marburg, Tectum, 63-83.
- Sebal, W. G. (2001), *Austerlitz*, Barcelona, Anagrama.
- Serrano de Haro, A. (2002), «Totalitarismo y filosofía», en Mate R. (ed), *La filosofía después del holocausto*, Barcelona, Riopiedras.
- Siguan, M. (2014), *Schreiben an den Grenzen der Sprache. Studien zu Améry, Kertész, Semprún, Schalamow, H. Müller und Aub*, Berlin, De Gruyter; (2010), «Unsagbar sagbar: Amérys Tortur, Lefeus Wörter», en Schneider, S. (ed.), *Die Grenzen des Sagbaren in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 153-165.
- Vialon, M. (2005), «Jean Améry-Philosoph der Aufklärung im Spiegel seiner Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno», en Bormuth, M.-Nurmi-Schomers, S. (eds.), *Kritik aus passion. Studien zu Jean Améry*, Göttingen, Wallstein.
- Weiler, S. (2012), *Jean Amérys Ethik der Erinnerung. Der Körper als Medium in die Welt nach Auschwitz*, Göttingen, Wallstein; (2009), «Die Ästhetik als Phänomenologie der Erinnerung in Jean Amérys Roman-Essay *Lefeu oder der Abbruch*», en Heidelberger-Leonard I.-von der Lühe, I. (eds.), 75-89.

NOTAS

- ¹ Aparecido originalmente en la revista *Merkur* (1965, Heft 208, 623-638), será incluido al año siguiente dentro del volumen *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (“Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia”). Citaremos las obras de Améry en su referencia original en alemán allí donde no exista traducción al español.
- ² Adorno, T. W. 1998, 170-171. Cfr. Vialon, 2005, 129-134.
- ³ Heidelberger-Leonard, I. 2004, 216.
- ⁴ Adorno, T. W. 2005, 332.
- ⁵ *Merkur* (1967, Heft 236, 1041-1059); Améry, W 6, 265-296.
- ⁶ *Ibíd.*, 284.
- ⁷ Scheit, G. 2006, 102.
- ⁸ Améry, J. 2001, 83.
- ⁹ Sebald, 2001, 24-25.
- ¹⁰ Améry, J. 2001, 82.
- ¹¹ *Ibíd.*
- ¹² Améry, J. W 1, 2007, 582-608.
- ¹³ Heidelberger-Leonard, 2004, 209.
- ¹⁴ Sobre la estética como “fenomenología de la memoria” en Améry, cfr. Weiler, 2009, 75-89; Para *Die Dornenkrone der liebe* como génesis de la ética anamnética de Améry, cfr. Weiler, 2012, 209-230.
- ¹⁵ Cfr. Siguan, M. 2014, 61-65; 2010, 156-158.
- ¹⁶ Améry, J. W1, 2007, 588.
- ¹⁷ *Ibíd.* 592.
- ¹⁸ Améry, 2001, 80.
- ¹⁹ Siguan, M. 2014, 51.
- ²⁰ Améry, J. 2006, 116.
- ²¹ Sartre, J. P. 2014, 322. Una visión crítica de su relación con Sartre y el existencialismo en “Preocupaciones existenciales” (Améry, 2006, 113-139). El distanciamiento de Améry se ahonda en “Sartre: Grösse und Scheitern” (*Merkur*, 1974, Heft 319, 1123-1137; Améry, W 4, 238-265) y *Charles Bovary, Landarzt. Porträt eines einfachen Mannes* (W 4, 7-185).
- ²² Sartre, J. P. 1981, II, XVI.
- ²³ *Ibíd.*, 250.
- ²⁴ Scheit, 2013, 68.
- ²⁵ Améry, J. 2001, 88.
- ²⁶ *Ibíd.* 90.
- ²⁷ *Ibíd.* 91.
- ²⁸ *Ibíd.* 90.
- ²⁹ Mate, R. 2003, 195-196.
- ³⁰ Améry, J. 2001, 176.
- ³¹ *Ibíd.* 91.
- ³² Améry, 2001, 102.
- ³³ Heidelberger-Leonard, 2004, 210.
- ³⁴ Améry, J. 2001, 92.
- ³⁵ Lassmann, M. 2009, 91-101.
- ³⁶ *Ibíd.* 97.
- ³⁷ *Ibíd.* 98. Leemos en *Der Zauberberg*: “Por regla general es el cuerpo el que domina, el que acapara toda la vida y se emancipa del modo más repugnante. Un hombre que vive enfermo no es más que un cuerpo; eso es lo antihumano y humillante, pues en la mayoría de los casos no mucho más que un cadáver”. Mann, 1996, 143. Sobre Améry y su “maestro” Thomas Mann, cfr. von der Lühe, 2009, 137-148.
- ³⁸ Améry, J. 2001, 98.
- ³⁹ Sebald, W. G. 2003, 154.
- ⁴⁰ Améry, J. 2001, 96-97.
- ⁴¹ *Ibíd.* 84.
- ⁴² Alleg, 1958, 53.
- ⁴³ *Ibíd.* 64.
- ⁴⁴ *Ibíd.* 83.
- ⁴⁵ *Ibíd.* 87.
- ⁴⁶ *Ibíd.* 125.
- ⁴⁷ Sartre, J. P. 1960, 11.
- ⁴⁸ Sartre, J. P. 1958, 18.
- ⁴⁹ Améry, J. 2001, 102.
- ⁵⁰ *La chirurgie de la douleur* (1940).
- ⁵¹ Améry, J. 2001, 141.
- ⁵² *Ibíd.* 104-105.

- ⁵³ Ibíd. 87.
- ⁵⁴ Ibíd. 99.
- ⁵⁵ Ibíd. 100.
- ⁵⁶ En concreto, “El pensamiento de Sade”, en Bataille, G. 2000, 154-179 y Bataille, G. 2007, 228-272.
- ⁵⁷ Roth, 2004; Améry, 2001, 100.
- ⁵⁸ Sartre, J. P. 2014, 247.
- ⁵⁹ Ibíd, 250.
- ⁶⁰ Scheit, 2013, 72.
- ⁶¹ Diner, D. 2012, 22.
- ⁶² Sartre, J. P. 1958, 18.
- ⁶³ Scheit, 2013, 72.
- ⁶⁴ Améry, J. 2001, 106-107.
- ⁶⁵ Merleau-Ponty, M. 1994, 202-203.
- ⁶⁶ Sobre el asunto, cfr. Lassmann, 2009, 91-101; Weiler, 2012, 12-15.
- ⁶⁷ Améry, J. 1999, 117.
- ⁶⁸ Ibíd, 70-71.
- ⁶⁹ Siguan, M. 2014, 65.
- ⁷⁰ Ibíd, 87.
- ⁷¹ Arendt, 1999, 84. Una valoración crítica del alcance de las tesis arendtianas sobre la “normalización individual y colectiva del mal” en Serrano de Haro, 2002, 40-54.
- ⁷² Sobre este asunto, cfr. Safranski, R. 2000, 223-246. Levinas, E, reivindica esta toma de consideración de un *Mal* con mayúsculas como un elemento insoslayable para entender a Hitler y al nacionalsocialismo (Levinas, 1998, 72.) Sobre la aceptación de la realidad del mal radical y el reto que este supone para el pensamiento, Fackenheim, E. L. 1982, 233-244.
- ⁷³ Améry, J. 2001, 107.
- ⁷⁴ Sartre, J. P. 1958, 28.
- ⁷⁵ Ibíd, 94 y 93.
- ⁷⁶ Améry, J. 2001, 150-151.
- ⁷⁷ Améry, J. 2001, 96.
- ⁷⁸ Ibíd. 105.
- ⁷⁹ Ibíd. 107.
- ⁸⁰ Ibíd. 106.